

Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la “unión” entre cuerpo y alma en la filosofía de Descartes?

Gabriel Duyos
UNMdP- CONICET

Recepción: 09/05/2022
Aceptación: 10/08/2022

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar y comparar las lecturas llevadas a cabo por Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion sobre la problemática de la “unión” entre alma y cuerpo en la filosofía de René Descartes. En un primer momento, se mostrarán las críticas que Merleau-Ponty le realiza a la filosofía cartesiana, sobre todo en los puntos tocantes a la “fisiología mecanicista” y al “intelectualismo perceptivo” (ambas concepciones basadas en el dualismo entre cuerpo y alma). En este primer apartado también se analizará la lectura merleau-pontyana acerca de la “unión” entre cuerpo y alma en Descartes que aparece en diferentes escritos del autor a lo largo de toda su obra. En un segundo momento, se intentará resumir la particular lectura marioniana sobre el problema de la “unión” en Descartes para intentar, en un tercer y último apartado, comparar ambas lecturas, tarea en la que hallaremos posibles similitudes y diferencias entre ambas interpretaciones.

Palabras clave

UNIÓN – CUERPO - ALMA - DUALISMO CARTESIANO

Summary

This paper aims to analyze and compare the readings carried out by Maurice Merleau-Ponty and Jean-Luc Marion on the problem of body and soul union in Descartes's philosophy. At first, the criticisms that Merleau-Ponty makes to the Cartesian philosophy will be shown, especially in the points related to "mechanistic physiology" and "perceptive intellectualism" (both conceptions based on the dualism between body and soul). In this first section, the merleau-pontyan reading about the "union" between body and soul in Descartes that appears in different writings of the author throughout his work will also be analyzed. In a second moment, we will try to summarize the particular marionian reading on the problem of "union" in Descartes to try, in a third and last section, to compare both readings, finding possible similarities and differences between both interpretations.

Keywords

UNION – BODY - SOUL - CARTESIAN DUALISM

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar e comparar as leituras realizadas por Maurice Merleau-Ponty e Jean-Luc Marion sobre o problema da "união" entre alma e corpo na filosofia de R. Descartes. Em um primeiro momento, serão mostradas as críticas que Merleau-Ponty faz à filosofia cartesiana, especialmente nos pontos relacionados à "fisiologia mecanicista" e ao "intelectualismo perceptivo" (ambas concepções baseadas no dualismo entre corpo e alma). Nesta primeira seção, também será analisada a leitura merleau-pontiana sobre a "união" entre corpo e alma em Descartes que aparece em diferentes escritos do autor ao longo de sua obra. Em um segundo momento, tentaremos resumir a leitura marioniana particular sobre o problema da "união" em Descartes para tentar, em uma terceira e última seção, comparar ambas as leituras, encontrando possíveis semelhanças e diferenças entre ambas as interpretações.

Palavras-chave

UNIÃO- CORPO - ALMA- DUALISMO CARTESIANO

1. Merleau-Ponty y la “ambigüedad” del planteo cartesiano

Merleau-Ponty, sin lugar a duda, desarrolla fuertes críticas a las concepciones intelectualistas de la percepción y mecanicistas del cuerpo. En este marco, aparecen las objeciones merleau-pontianas dirigidas a Descartes, ya que ve en el cartesianismo un claro exponente de ambas posturas. En primer lugar, Descartes sería un claro representante de una concepción mecanicista del cuerpo según la cual las partes del cuerpo humano se conectan por relación de causalidad eficiente. Es muy frecuente explicar sucintamente este “mecanicismo” aludiendo a la famosa analogía entre el cuerpo humano (aunque, en última instancia, podríamos decir que cualquier cuerpo) y una máquina que bien podría ser un reloj. Por otra parte, y en íntima relación con esto último, a la hora de hablar de la teoría de la percepción cartesiana habría que presuponer ciertos cálculos racionales o rasgos matematizables anteriores a toda percepción y constitutivos de esta. En este sentido, habría que remarcar el carácter fuertemente intelectualista de toda la gnoseología cartesiana. Tal es así que, en la primera de sus siete conferencias radiales de 1948, Merleau-Ponty interpreta en esta línea el famoso ejemplo de la cera que brinda Descartes en la *Segunda Meditación*⁶⁹, en la que el filósofo plantea que

la verdadera cera no se ve con los ojos. Solo es posible concebirla con la inteligencia. Cuando yo creo ver la cera con mis ojos, lo único que hago es pensar, a través de las cualidades que caen por su propio peso, en la cera desnuda y sin cualidades que es su fuente común. (Merleau-Ponty, 2003, pp. 11, 12).

Merleau-Ponty se apoya en frases como la anterior a la hora de efectuar una interpretación idealista de la teoría cartesiana de la percepción. El propio Descartes afirma que “ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos jamás de cosa alguna sin la intervención de nuestro entendimiento” (Descartes, VI 1996, p. 37). Además, Merleau-Ponty critica a Descartes su concepción de un espacio objetivo o geométrico caracterizado por la infinitud y la homogeneidad. Por el contrario, la propuesta del autor de *Fenomenología de la percepción* es introducir un nuevo modo de comprender el espacio⁷⁰, un espacio orientado, en perspectiva, íntima-

⁶⁹ Cf. Descartes VII, 1996, pp. 30-32.

⁷⁰ Para una correcta aproximación a la crítica merleau-pontyana a la concepción cartesiana del espacio y a la posición del propio Merleau-Ponty sobre el “espacio vivido”, cf. Merleau-Ponty, M. (1985), “El espacio” en *Fenomenología de la percepción*, pp. 258-313.

mente ligado al cuerpo vivido. Este último se entiende solo gracias a sus comportamientos, capacidades, aptitudes o habilidades motrices y perceptivas (esquemas perceptivos o habitualidades intersubjetivas) que resultan del “aprender a moverse” en contextos humanos, intercorporales.

Ahora bien, a pesar de las críticas dirigidas a Descartes, Merleau-Ponty es consciente de ciertas “ambigüedades” en el planteamiento cartesiano que también denomina “ambivalencia”, “estrabismo” o “diplopía” cartesianas. De acuerdo a lo anterior, el “intelectualismo” y el “mecanicismo” cartesianos serían solamente una cara de su filosofía derivada de una de las dos interpretaciones a las que se presta su cogito. La primera interpretación, que de hecho es la más común, es la que establece en la filosofía cartesiana un claro y fuerte dualismo entre cuerpo y alma o entre *res extensa* y *res cogitans*.

La teoría de la percepción del “padre de la modernidad”, si se sigue esta primera interpretación “dualista”, establecería que “mi” cuerpo, al igual que “los cuerpos del mundo” serían objetos reales distintos de mí (del *ego*), y que la percepción debería ser, de esta manera, una representación mental al término de una cadena causal que comienza en el estímulo físico y que continúa por el cuerpo. De acuerdo con esto, la conciencia debería ser definida esencialmente como puramente inmaterial, sin ninguna contaminación con el ámbito material. Por lo tanto, no habría posible integración entre la intelección y la sensación.

Ahora bien, tal como se dijo, Merleau-Ponty defiende que en algunos pasajes de la *Sexta Meditación* cartesiana la distinción entre el entendimiento y la percepción sensible, así como entre el cuerpo y el alma, resulta al menos problemática. Es aquí cuando aparece la idea de una “composición” e incluso una “unión sustancial” de mente y cuerpo que le haría descubrir al propio Descartes ya un ámbito relativamente “fenomenológico”. La noción de “unión” o de “unión sustancial” del alma con el cuerpo permitiría pensar un ámbito atravesado por la estructura del “ni...ni...”⁷¹. No se trata de un ámbito *ni* puramente material *ni* puramente mental.

En este último sentido interpreta Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*⁷², la correspondencia entre Descartes y la princesa Elizabeth. De acuerdo a esta carta, la unión entre el cuerpo y el alma sería

⁷¹ Cf. García, E. (2016). ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontyana. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. p. 65.

⁷² Cf. Merleau-Ponty, M. (1985). “El cuerpo como expresión y la palabra” en *Fenomenología de la percepción*, p. 215.

una “noción primitiva”, innata, que ha sido colocada por Dios en nosotros y sobre la que no pueden brindarse muchas más) explicaciones ni precisiones. Al respecto, Merleau-Ponty (1985) establece: “detrás del hombre tal como es de hecho, se encuentra Dios como autor razonable de nuestra situación de hecho. Apoyado en esta garantía trascendente, Descartes puede aceptar tranquilamente nuestra condición irracional” (p. 215).

Es también en su *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty introduce el concepto de “cogito tácito”⁷³. Para el autor, el “yo soy” al que hace alusión Descartes es más importante y más amplio que el “yo pienso”. De esto se seguiría que la existencia no se reduce de modo alguno al pensamiento. Del “yo pienso” no se deduce “yo soy una cosa que piensa”. Así, el “cogito tácito” del que habla Merleau-Ponty (1985) no es ni pensamiento ni lenguaje. Es una vivencia “de mí por mí” (p.412) alejada de cualquier conciencia autotransparente o constituyente. El yo-cuerpo que está-en-el-mundo nace del mundo y de otros cuerpos (1985, pp. 410-417).

Pero no solo en *Fenomenología de la percepción*, sino también en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty intenta pensar y radicalizar estas ambigüedades del planteo cartesiano. En este texto, Merleau-Ponty también ensaya cierta y relativa justificación fenomenológica para la opción dualista. Veremos que esta es una de las principales diferencias en relación con la lectura llevada a cabo por Jean-Luc Marion, quien nunca piensa una alternativa “dualista”, ni siquiera en términos “fenomenológicos”. En experiencias tales como las enfermedades, la conciencia descubre una resistencia del cuerpo propio. De este modo, “el cuerpo [como una cosa más] hace de pantalla entre nosotros y las cosas” (Merleau-Ponty, 1975, p. 264). Según Merleau-Ponty “en estos casos de desintegración, el alma y el cuerpo son aparentemente distintos, y ésta es la verdad del dualismo” (1975, p. 290).

Cabe aclarar que esta última no será la posición definitiva del autor. Merleau-Ponty terminará afirmando que se trata de una verdad secundaria y derivada de la más primitiva “unión” que se comprueba en la experiencia usual, cotidiana y pre-reflexiva. Cuerpo y alma deberían ser vistos más bien como *nociones relativas*, dimensiones de una misma estructura: no es una dualidad de sustancias (Merleau-Ponty, 1975). Vemos, entonces, que la lectura de Merleau-Ponty parece dar lugar al mismo tiempo a dos interpretaciones que muchas veces se consideran como excluyentes. Ahora bien, el desafío se encuentra en pensar dicha ambigüedad y Merleau-Ponty es

⁷³ Cf. Merleau-Ponty, M. (1985). “El cogito” en *Fenomenología de la percepción*, pp. 379-417.

un autor que permite pensar “entre” las dicotomías conceptuales clásicas, atribuyéndoles gran valor a la ambigüedad y a la aporía.

En los cursos de 1947-1948 en la École Normale, así como en los cursos de 1956 en el *Collège de France* acerca de la concepción cartesiana de la naturaleza, Merleau-Ponty se refiere a otra “alternativa” que habría analizado Descartes⁷⁴. Descartes se habría referido circunstancialmente a la posibilidad de pensar el espíritu como “corporal” o a la posibilidad de dotar al cuerpo humano de propiedades que, estrictamente según sus propios términos, solamente podrían corresponder al alma, como la indivisibilidad (esto se reflejaría sobre todo en el *Tratado de las pasiones del alma*).

Si continuamos con un breve rastreo o recorrido de las “resonancias” cartesianas en Merleau-Ponty, el último curso dictado por este último -un curso interrumpido por su muerte- hace referencia a Descartes de un modo bastante singular. En este curso, Merleau-Ponty pone atención en ciertas metáforas y términos recurrentes de Descartes, tales como la “visión del espíritu”, “luz natural” y lo “puro”, ya no para considerarlos como claves de una aproximación “psicológica” o “psicologista”, sino como “cifras de una ontología” (Merleau-Ponty, 1996, p. 228). Posteriormente, Merleau-Ponty afirmará que la evidencia del cogito en su sentido originario no es una evidencia por distinción, sino justamente por indistinción o *mélange* (mezcla). El mismo Descartes es ambiguo en esto, ya que habla de demostrar la unión y la separación (al mismo tiempo) del cuerpo y del alma. Ahora bien, interpreta Merleau-Ponty, lo que Descartes comienza llamando *ego*, no es originariamente una sustancia inteligida, no es la idea de duda o de *cogitatio*, ya que todavía no habría un conocimiento por idea. Merleau-Ponty diferencia así entre “un cogito operante” o “vertical” y un “cogito reflexivo”, “enunciado” u “horizontal” (pura actividad del pensamiento). El primero funda al segundo. El cogito en su significado originario (vertical) no es entonces para Merleau-Ponty una simple sustancia, sino el simple estar abierto a un campo de experiencias. Entonces, para Merleau-Ponty, el “yo” es comprendido primariamente como existencia pre-objetiva o pre-conceptual. Gracias a que el cogito operante o vertical, no objetivado y definido, reúne en su indistinción el alma y el cuerpo, es que se puede reunir también para Descartes el entender, el afirmar, el querer, el imaginar y sobre todo el sentir. La intuición primordial de Descartes -la del cogito vertical- debería ser entendida entonces como la de una experiencia que aún en su indistinción pensamiento y cuerpo, entendimiento y sensibilidad (Merleau-Ponty, 1996, p. 266).

⁷⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, pp. 24-38.

En resumen, puede entenderse el cogito vertical del que habla Merleau-Ponty como una modalidad de cogito que incluye el sentir, la primera definición que da Descartes en relación al cogito. La “mente” del ser humano cartesiano no está apartada o separada de su cuerpo, sino que se encuentra “encarnada” en él. No muy alejado de la posición marioniana, Merleau-Ponty propone una nueva forma de interpretar la obra cartesiana que ve en la noción de “unión sustancial” un verdadero hallazgo filosófico, y por qué no, un atisbo cuasi-fenomenológico en la obra del “padre del racionalismo moderno”.

2. La lectura marioniana sobre la problemática cartesiana de la “unión”

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, sería esta última lectura o interpretación la que más se acercaría a la llevada a cabo por Jean-Luc Marion, sobre todo si tenemos en cuenta que la interpretación marioniana le atribuye un papel fundamental al *Tratado de las pasiones del alma*. La importancia de este escrito cartesiano se debe, según Marion, a que allí se puede observar cierta forma pasiva del conocimiento ligado al ámbito de las pasiones y que, según Marion, será la “otra cara” del cogito. Se suele decir que, en las *Meditaciones Metafísicas*, luego de llevar al extremo la duda metódica o hiperbólica, Descartes vuelve a “confiar” en la información que le brindan los sentidos por el mero hecho de que Dios, al ser perfecto y bondadoso, no puede engañarlo. De no ser por este “argumento”, pareciera ser que Descartes no demuestra cabalmente la existencia del mundo externo.

Ahora bien, tal como plantea Marion, si por demostración se pone como ejemplo la demostración del cogito y la de Dios,

la *Meditación VI* no demuestra lo que pretende establecer. De la misma manera, entonces, que las *Meditaciones*, en su conjunto, terminan sin haber restablecido la existencia del mundo exterior que la *Meditación I* había puesto en duda, o, al menos, que restablecen finalmente la existencia del *mismo* mundo que había sido puesto en duda al comienzo del camino meditativo. (Marion, 2016, p. 39)

Para comprender el planteo cartesiano, según Marion, es fundamental introducir la noción de *meum corpus* o “mi cuerpo”⁷⁵ que Descartes defendería en varios pasajes de las *Meditaciones*. Esta “nueva” noción de

⁷⁵ Cf. Marion, J.-L. (2016). “*Meum corpus* y la excepción” en *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. UNSAM edita. pp. 147-157.

cuerpo, surgiría de la diferenciación entre lo que podría llamarse en términos contemporáneos “el cuerpo propio” (*carne*) y “los otros cuerpos” (objetos meramente extensos independientes de la mente que los piensa). Es un momento crucial porque emerge (quizás sin la intención del pensador) la cuestión de la corporalidad, del cuerpo propio o de lo que podemos llamar contemporáneamente *carne*. Entonces, esta distinción entre un cuerpo que pertenece íntimamente al sujeto y otros cuerpos que se aparecen desde el exterior es fundamental. Descartes al respecto establece en la *Sexta Meditación*:

He sentido que *este cuerpo* estaba situado entre muchos otros, de los cuales era capaz de recibir diversas comodidades o incomodidades (...) No faltaba tampoco razón para que yo creyera que *este cuerpo* (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) *me* pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro. Porque, en efecto, nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones. (Descartes 1996, pp. 56-57- la cursiva es mía-)

Puede notarse, de este modo, una diferencia ontológica entre los cuerpos materiales del mundo y “*mi* cuerpo” o, entre los cuerpos objetivos y “*mi* cuerpo sintiente”. Y no sólo eso; en la *Sexta meditación*, el llamado «dualismo ontológico» entre cuerpo y alma parece desdibujarse y da lugar a una “íntima unión”: «No estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo» (Descartes, VI 1996, p. 61).

La idea que se sostiene aquí parecería vincularse a la anteriormente mencionada diferencia entre el cuerpo propio y el cuerpo meramente objetivo y, sobre todo, a la aparición de un «nuevo continente» que es el de una corporalidad independiente del mundo constituida por una pasividad originaria o *pathos* originario que más bien pertenecería a una nueva “modalidad” del *cogito*, y no al de los sentidos. En términos de Henry⁷⁶ se trataría de pensar, aunque sería correcto decir “sentir”, una auto-afección o auto-afección originaria del *cogito*, previa a cualquier afección producida por cuerpos externos. Si el “cuerpo propio” *pertenece* al sujeto y se encuentra íntimamente ligado a él, entonces la dicotomía alma/cuerpo parecería

⁷⁶ Según Henry, hay en Descartes mismo dos interpretaciones del *cogito*: una originaria, que la entiende como “autoafección” o “vida” y otra derivada, la del *cogito* reflexivo. A diferencia tanto de Merleau-Ponty como de Jean-Luc Marion, la “autoafección” de la que habla Henry opera “fuera” del mundo, o al menos, lo precede. Cf. Henry, M. (2016). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

resquebrajarse o al menos contaminarse. Según Marion (2016), es necesario “pensar esa pasividad como un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro” (p. 18). Este “pensamiento pasivo” se sustentaría, de hecho, en la unión del alma con el cuerpo.

Marion defiende esta “nueva región del *cogito*” (2016) aludiendo a ciertas experiencias antropológicas, de una naturaleza especial, que no remiten a cosas exteriores causantes de dichos sentimientos. Lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siente dolor, está mal dispuesto, y cuando tiene los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etc. (...). Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad. (Descartes, VI 1996, p. 61). Ese “algo de verdad” al que se refiere Descartes puede comprenderse de dos formas. Ambas no se contradicen, sino que se complementan. Un primer modo de comprender esta cuestión es atendiendo a que, la experiencia de sí, ya sea el hambre, sed, dolor o placer, es ontológicamente indiferente a cualquier relación con un objeto externo. La experiencia de la sensación es independiente del objeto. El “yo me quemo” es independiente del fuego. Hay algo de verdad en que “me” quemo.

He aquí un nuevo modo de interpretar esta cuestión. El cuerpo sentiente, que se caracteriza por ser afectado, recibe afecciones que no se reducen a la plena conciencia activa. Así, las experiencias de hambre, sed, dolor o placer serán ideas claras, pero no distintas. Según Descartes, no es posible determinar la naturaleza del dolor o del hambre, por ejemplo. Se debe a que son experiencias no objetivables.

La afección de la carne por la primera exterioridad no se juega, entonces, en términos de conocimiento (claro y distinto, según las naturalezas materiales simples), sino en términos de uso, según los in-convenientes o in-comodidades de las cosas del mundo para la vida de mi carne. (Marion, 2016, p. 71)

Así como Heidegger en *Ser y tiempo* hablaba de los “útiles”, según el Descartes de Marion, las cosas aparecen en tanto que “útiles” que causan comodidad o incomodidad. Se trata de concebir que un ente no se devela primero como un objeto adaptado al conocimiento teórico, disponible ahí-delante, pero sí como un instrumento, un útil, una cosa que puede servir para el uso, un ente a-la-mano. De acuerdo a la lectura marioniana, entonces, “mi cuerpo” o el “cuerpo propio”, que en la *Sexta Meditación* se encuentra indisolublemente ligado al alma, es condición de posibilidad (en términos kantianos de trascendentalidad), de toda

recepción o experimentación de ideas referidas a cuerpos externos a la mente. El cuerpo externo será un derivado de este cuerpo propio originario. La facultad pasiva de sentir que se funda en la noción de “carne” es una auto-evidencia pre-reflexiva o pre-objetiva. Al no remitir a cosas exteriores se trata de una auto-evidencia del *pathos* originario.

Vale la pena remarcar el carácter problemático que tiene esta cuestión para el propio Descartes. El filósofo no puede demostrar, al fin y al cabo, la existencia de la *res extensa* con la misma claridad y distinción con la que se había demostrado la existencia del *cogito* y de Dios. La problematicidad es patente en la *Meditación sexta*. Es fundamental resaltar que, en el momento en el cual Descartes pretendía demostrar la existencia de los cuerpos externos, aflora la certeza de una tercera noción primitiva: el cuerpo propio irreductible a todo cuerpo meramente extenso. Es a partir de este descubrimiento que puede explicarse la existencia del mundo externo y no al revés.

En este sentido, según Marion, el valor filosófico de *meum corpus* es fundamental. No se trata de un simple cuerpo que *tengo* en términos de posesión, sino de un cuerpo que *soy, lo soy*. Descartes ha alterado el orden de lo que se proponía demostrar. La *Meditación Sexta* rezaba: “Acerca de la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre”. Pero, por el contrario, solo gracias a la certeza de la unión/distinción entre el cuerpo y el alma es que puede demostrar, de algún modo, la existencia del mundo externo.

Si bien no hay demostración en sentido estricto de los cuerpos materiales externos al yo que piensa, la existencia del “cuerpo propio” parece haber sido “demostrada”. O, por lo menos, se acercaría a una “demostración”. Descartes le asigna un especial estatuto ontológico a ese cuerpo, de acuerdo con la lectura marioniana. Si bien no es meramente extenso, hay “un” cuerpo que cumple un rol fundamental al estar íntimamente ligado, y hasta mezclado, con el alma. Ese es “mi” cuerpo. Solamente a partir de la íntima unión entre espíritu y cuerpo podrá probarse la existencia de las cosas materiales. Una “prueba” muy peculiar, que hasta se puede llegar a plantear que es una no-prueba si la comparamos con la fuerza del argumento del “Dios garante”. La existencia de las cosas corpóreas se “demuestra” según “mi” cuerpo en relación con “mi” espíritu. No obstante, defiende Marion, las cosas externas y extensas seguirán siendo independientes a la *carne* que las siente o sufre. Pero la única forma de constatar dicha existencia no es sino remitiéndose siempre a un *ego*.

Lo que pretende señalar Descartes es que el sentimiento de dolor y de coacción que pasivamente sufre la corporalidad “no me enseña nada de la esencia del cuerpo extenso, pero, sin embargo, prueba definitivamente su existencia exterior en mi yo, que es un yo más que yo” (Marion, 2016, p. 85). Un “yo más que yo”, dice Marion, porque es gracias a este ego sintiente que se puede demostrar la existencia de los cuerpos externos. Pero *en mi yo*. Existencia de una *exterioridad*, mas no de una *corporalidad*. La *exterioridad* de los cuerpos extensos queda reducida al efecto que dicha *exterioridad* causa en un *ego*.

Si hay que hablar de una verdadera demostración de la *res extensa*, eso quedará bajo el poder de un “Dios garante” que no puede engañarnos ya que es sumamente bondadoso. Sin embargo, el recurso al cuerpo propio parecería ser una buena forma de demostrar la existencia de cosas externas. Eso sí: ya no se trata de una representación directa al *intellectus*. No se trata de un conocimiento esencial y objetivante sino de afección.

Concluyendo este apartado dedicado a la lectura de Marion, se podría establecer que al “yo pienso” cartesiano sería necesario sumarle el “yo siento” que se sigue de la pasividad del cogito. La pasividad de este “yo siento” sería un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro. Se trata de “dos caras de la misma moneda”: dos caras del pensamiento. Un pensamiento basado en la actividad del *cogito*, otro en la pasividad del *pathos* originario. Un pensamiento objetivante y ligado a la representación, y otro reducido a la afección. Marion, continuando su interpretación de la *Meditación Sexta*, arribará a una pregunta esencial: ¿qué ocurre con la existencia de la *res extensa*, exceptuando el recurso a Dios? Radicalizando fuertemente el planteo cartesiano llegará a la conclusión de que “sólo hay cuerpos materiales porque *soy* carne (...). La *res* material adviene como un acontecimiento del cual se trata de usar y no de conocer” (Marion, 2016, p.81). Ya no se trata de una relación gnoseológica con un objeto que es representado por una mente activa y atenta, sino de un advenimiento contra toda voluntad que afecta a la íntima unión entre alma y cuerpo en el ser humano.

3. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la “unión sustancial” entre cuerpo y alma en Descartes?

A través de las novedosas interpretaciones sobre el problema de la “unión” en Descartes, tanto Merleau-Ponty como Marion llegarán a dos conceptos fundamentales en sus obras: Merleau-Ponty terminará hablando de “*cogito* vertical” mientras que Marion hablará de “pensamiento pasivo”,

dos conceptos que, claramente, no se encontraban ni explícitamente, ni literalmente en Descartes, pero que se desprenden de la profundización y radicalización del planteo cartesiano.

Ambos filósofos son conscientes de la “ambigüedad” o aporía que tensiona el discurso cartesiano. Ahora bien, a diferencia de Marion, Merleau-Ponty “permanece” en la tensión reconociendo no sólo buenos argumentos a la “defensa de la unión”, sino que además piensa (aunque también hay que aclarar que luego lo rechazará) la posibilidad de cierto “dualismo” de raigambre fenomenológico, sobre todo en *La estructura del comportamiento*.

Si repasamos las dos interpretaciones sobre la problemática de la unión en Descartes, ninguno de los dos autores se refiere a dicha “unión” como una “tercera sustancia” porque, de hecho, Descartes nunca lo hizo. Marion recuerda que Descartes le otorgó el estatuto de “sustancial”, pero no de “sustancia”. En el fondo, ambos autores quieren observar en Descartes un filósofo que, de cierta manera, se anticipa a ciertas problemáticas fenomenológicas o, al menos, cuasi-fenomenológicas. Si las clásicas interpretaciones reducen a Descartes a la figura de “padre del racionalismo moderno”, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion intentan pensar aquellos aspectos de la obra cartesiana irreductibles a su teoría del conocimiento “racionalista”.

En el caso de Merleau-Ponty, como se trató de mostrar, existe una relación mucho más problemática, una relación de permanente y constante acercamiento-distanciamiento respecto de la filosofía cartesiana. No hay que olvidar que Merleau-Ponty critica fuertemente, por momentos, la concepción intelectualista de la percepción y mecanicista del cuerpo que aparece muchas veces en la obra del filósofo. A diferencia de Marion (y, posiblemente, esta sea la mayor diferencia entre ambos autores) para Merleau-Ponty termina imperando el dualismo y no la idea de la “unión”. En muchos pasajes de su obra, Merleau-Ponty terminará identificando el cartesianismo con el dualismo, el idealismo y el intelectualismo. Quizá ello se deba a que, justamente en esos momentos, el autor sea consciente de que la mejor forma de introducir su visión sea oponiéndola, o al menos comparándola, con la perspectiva de Descartes.

Marion, por su parte, interpreta la “unión sustancial” como modalidad del pensamiento pasivo (una nueva forma de operar del *cogito*). Esta unión es la sede de las afecciones. Si bien en este punto Marion no discreparía con Merleau-Ponty, es claro que la intención de Marion es “habilitar”

cierta clase de fenómenos que saturan la capacidad de recepción del sujeto y que llamará más adelante “fenómenos saturados”⁷⁷.

Posiblemente, las diferencias entre ambas lecturas sobre el problema de la “unión” en Descartes puedan notarse con mayor claridad si se tiene en cuenta la cuestión de fondo que le interesa rastrear a cada autor en la obra cartesiana. Por el lado de Merleau-Ponty, lo que más le interesa rescatar de la obra del “padre de la modernidad” es una nueva manera de comprender la corporalidad y sus respectivas capacidades (intentando alejarse, de esta manera, de la “fisiología mecanicista” presente en algunos textos cartesianos). En cambio, la lectura de Marion tiene un profundo interés ético-moral de fondo, ya que intentará demostrar que el concepto de “unión” permite comprender cabalmente la moral cartesiana y, en última instancia, que este “descubrimiento” de un “nuevo continente” le permite a Descartes culminar su filosofía.

La intención de Merleau-Ponty es proponer una nueva teoría de la percepción que tenga como sujeto al cuerpo (una teoría corporal de la percepción alejada de todo intelectualismo). En cambio, el propósito de fondo de Jean-Luc Marion es más amplio: intentar pensar en una nueva fenomenología que el autor denominará “fenomenología de la donación”. Si bien es cierto que en esta “nueva fenomenología” el “cuerpo propio” o la “carne” resulta el polo subjetivo del aparecer de cualquier fenómeno, la donación no se reduce a este ámbito, porque lo esencial de la propuesta marioniana terminará siendo la auto-mostración del fenómeno a partir de su propia donación.

Como pudo notarse, este trabajo intentó mostrar hasta qué punto las lecturas de Marion y Merleau-Ponty son diferentes y, al mismo tiempo, de qué manera Descartes es un pivote a partir del cual tanto Marion como Merleau-Ponty construyen sus filosofías; dos filosofías que se nutren de la historia de la filosofía y que reconocen que, para pensar “contra” esta historia, la manera es hacerlo pensando *con* y *a partir* de ella.

Ambos autores dialogan permanentemente con la historia de la filosofía. De esta manera, cualquier idea o concepto se entiende en su relación y en su diferencia con otras ideas o conceptos. Tanto Maurice Merleau-Pon-

⁷⁷ En gran parte de su obra, pero sobre todo en el §23 de *Siendo dado* (2008), Marion propone el concepto de “fenómeno saturado” para hacer referencia a una clase peculiar de fenómenos que se manifiestan desde su excedencia. En este sentido, un “fenómeno saturado” es un tipo especial de fenómeno que excede la capacidad intuitiva del sujeto, este último entendido ahora como “adonado”.

ty como Jean-Luc Marion son dos muestras cabales de que la historia de la filosofía es la filosofía misma y de que no es posible filosofar en presente sin remitirse a la filosofía pasada o historia de la filosofía. Como nos recuerda Merleau-Ponty (1964), la historia de la filosofía “no es prefacio a la filosofía, sino la filosofía misma” (p. 163).

Referencias bibliográficas

- Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes* (Adam-Tannery ed.). Vrin.
- García, E. (2016). ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontyana. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires.
- Henry, M. (2016). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Marion, J. L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Editorial Síntesis.
- Marion, J. L. (2010). *Meditaciones cartesianas*. Prometeo.
- Marion, J. L. (2016). *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. UNSAM edita.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento* (trad. E. Alonso). Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta- De Agostini
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica.